

античної естетики. – М.: Искусство, 1980. 4. Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. – Томск, 2002. 5. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. 6. Тойнби А.Дж. Постигжение истории. – М.: Прогресс, 1991.

УДК 165.242.2

Р.П. Даниляк

Національний університет “Львівська політехніка”

## НА ПІДСТУПАХ ДО ІНШОГО

© Даниляк Р.П., 2003

**Розглянуто поняття “Інший” з метою встановити його спільні та відмінні риси, з одного боку, з поняттям “Я”, а з іншого боку, з поняттями “Чужий”, “alter ego”, “Ти”. Запропоновано поділ проблеми сутності Іншого на формальний, змістовний, генетичний та структурний аспекти, результатом аналізу яких є визначення Іншого як складного за структурою та проявами іманентно-трансцендентного утворення, носієм якого є кожне Я.**

**It has considered concept “the Other” with a purpose to ascertain its common and different features, from the one hand, with concept “I”, and from the other hand, with concepts “the Alien”, “alter ego”, “Thou”. It has proposed to divide the problem of the Other’s essence on the formal, content, genetic and structural aspects. The result of their analysis is a definition of the Other as the immanent-transcendent construction with complex structure and manifestations, a bearer of which is every I.**

Попри часте вживання в науковій літературі понять “Інший”, “Ти” тощо, *питання про сутність Іншого залишається відкритим*. Зокрема, невирішені проблеми *розмежування та кореляції різних термінів*, якими позначають іншу особу, *аспектів взаємовідношення Я та Іншого* тощо. Можливий шлях вирішення означених проблем – це *розрізнення аспектів*, які виявляються при спробі з’ясувати сутність Іншого, а також *розуміння Іншого як складного іманентно-трансцендентного утворення*.

Для класичної філософської традиції проблема Іншого – проблема реального статусу та виявлень іншої людини щодо мого Я – може видаватися дивною або навіть безглуздою. Класичність починала з розгляду людини серед людської спільноти, тому питання стояло радше про з’ясування того, чим є Я та ким є Я. Незаперечність існування інших людей засвідчувалась і фактом мого реального існування (людина могла бути людиною лише в суспільстві), і фактом міжіндивідуальних взаємодій.

Зовсім інакше виглядає ситуація в наш час, коли в умовах полі- та міжкультуральності проблема міжіндивідуальних відносин набуває значення ґрунту соціальних зв’язків та функціонування соціальної структури. За словами німецького дослідника М. Тойніссена, “проблема Іншого” “ніколи не проникала настільки глибоко в основи філософської думки, як тепер” і “вона є не просто об’єктом спеціальної дисципліни, а вже стала предметом першої філософії” [1; с.1]. На сучасному етапі філософських міркувань про засновки соціального буття проблема є одним із продуктивних контекстів, в якому можуть розглядатися та вирішуватися проблеми соціальних відносин (що підтверджується зверненням до

“теми Іншого” провідних мислителів сучасності впродовж останніх двадцяти років – Ю. Габермаса, Е. Левінаса, П. Рікера та інших).

Перше запитання, яке виникає, коли нам трапляється формулювання “проблема Іншого”, переважно звучить так: “Хто такий Інший?”. Окрім, здавалося б, найлегшої апофатично забарвленої відповіді: “Інший – це не Я” (яка, проте, вимагає відповіді на не менш проблемне запитання про сутність “Я”), існує величезна кількість відповідей, запропонованих різноманітними філософськими школами, напрямками та окремими особами.

У спробах з’ясувати сутність Іншого можна виділити кілька аспектів.

Формальний, що передбачає розмежування або встановлення зв’язків між поняттями, які використовуються різними дослідниками, а саме: між “Іншим”, “Чужим”, “Ти”, “alter ego” тощо.

Змістовний: Інший – це Інше Я, взагалі не Я чи щось відмінне і від першого, і від другого.

Генетичний, що полягає в намаганні встановити походження Іншого: чи Інший гомогенний з Я, чи гетерогенний; з чого треба починати при визначенні сутності Іншого: із Я (як спостерігається у феноменології), з нього самого (спроба психоаналізу Ж.Лакана) чи взагалі з чогось відмінного і від Іншого, і від Я (з “Між”, “відношення”, “Діалогу” діалогічної філософії).

Структурний, що передбачає відповідь на запитання про (не)однорідність Іншого, про його здатність вміщувати в собі відразу кілька іпостасей-функцій: Інший як Інше Я, як Чужий, як Третій тощо.

Не слід також забувати про етичний (як нам слід ставитися до Іншого), аксіологічний (йдеться про цінність іншості, гетероморфності) аспекти тощо.

Кожен вказаний аспект є важливим (переважно через тенденцію останніх років): якщо питання про людину є запитанням про її (само)ідентифікацію, то водночас це запитання й про те, що їй протистоїть, тобто про інакше [див. 2; с. 97].

Певною мірою поняття “Інший”, “Чужий”, “Ти” тощо можна ототожнювати; у такому разі вони є синонімічними з поняттям “інша людина (особа)”. Проте кожне поняття ототожнюється з конкретною філософською традицією. Як зауважує М.Тойніссен, “взагалі, “Інший” охоплює всі ті поняття, якими сучасна філософія намагається показати структуру буття-з...” [1; с. 1], тобто, є вихідним поняттям проблеми, водночас охоплюючи відмінність між “Ти” (що належить до категоріального апарату головним чином діалогічної філософії) та “чужим Я (alter ego)” (або ж “буттям-з-Іншим”), як категоріями напрямків, що їх окреслив М.Тойніссен поняттям “трансценденталізм”. Треба зауважити: трапляються випадки вживання неприйнятого (в межах напрямку філософування) терміна, тому потрібно враховувати ще й змістовний аспект феномена Іншого в конкретного автора (наприклад, відомий представник діалогічної філософії Е.Левінас вживає термін “autre” – “інший”, майже не послуговуючись терміном “Ти”).

Розмежування термінів “Інший” та “Чужий” має своїм витоком “Картезіанські медитації” Е. Гуссерля (якого часто вважають відкривачем “теми Іншого” у філософії). Е. Гуссерль у п’ятій з “Картезіанських медитацій” вживає два терміни: “fremd (чуже)” та “andere (інший)”, бажаючи висвітлити механізм “появи” Іншого в межах “власної” свідомості. Йдеться про відкриття в собі так званого “досвіду чужого (Fremderfahrung)”, який протиставляється “досвіду власного” або “самодосвіду (Selbsterfahrung)”. Як зауважує О. Шпарага, дослідниця та перекладачка творчості Е.Гуссерля, “досвід чужого” “...відкри-

ває перед нами такий сенс, як Інший, тому що саме *чуже* – це результат *буття* Інших ” [3; с. 77]. Проте, в Е. Гуссерля маємо лише *витоки* розділення “Іншого” та “Чужого”, оскільки останній термін він вживає у безособовому середньому роді; для Е. Гуссерля Чуже – це Не-Я, яке відрізняється від Іншого своєю безособовістю: “Факт досвіду Чужого (Не-Я) постає як досвід об’єктивного світу і, в тому числі, Іншого (Не-Я у формі іншого Я)...” [4; с. 62]. “Чуже”, як бачимо з цитати, не входить до діалектики “Я” та “Іншого”.

Останнє підтверджують дослідження сучасного німецького феноменолога Б. Вальденфельса. По-перше, він вказує на відмінність між чужим та Іншим (Чуже, на відміну від Іншого, характеризується як таке, що: лежить за межами сфери власного; належить іншим; є чимось інакшим, незвичним, гетерогенним [5; с. 10]). І, по-друге, “чуже” не входить до “порядку”, що задається діалектикою “Я” та “Іншого”, “цього” та “іншого”.

Взагалі, термін “Чужий” (як позначення особи) є рідкісним для філософських рефлексій на таку тему. Він, все ж, має право на існування як альтернатива “Ти” діалогічної філософії. Річ у тім, що Я в діалогіці постає настільки ж невіддільним від Ти, наскільки у феноменологічно-екзистенціальному баченні (зокрема, у Ж.-П. Сартра) є абсолютно чужим, радикально відмінним від Іншого. Тому парі Я-Ти діалогічної філософії можна протиставляти пару Я-Чужий, що фіксує специфіку зв’язку Я та Іншого у феноменології.

Простіше розрізнити терміни “Ти” та “Інший”. “Ти” використовують майже всі представники діалогічної філософії, фіксуючи особливу близькість зв’язку між Я та Іншим. Це означає, що “якщо Інший – феномен стандартний, то Ти – цілком нетиповий” [6; с. 241], тобто Ти виділяється з-поміж всіх Інших і саме завдяки такому виділенню стає Ти. По-друге, Інший “стає” Ти в силу “більшої інтенсивності спілкування”, яка “обумовлює близькість” і, отже, “Ти – це не просто людина, а людина єдина, яку ні з ким іншим не сплутаєш” [7; с. 323].

Часто вживається також термін “Інше Я” або ж його латинський відповідник “alter ego” (зокрема, в М. Шелера та А. Шюца), контекстуальною сферою якого є феноменологічне конституювання сенсу Іншого “за аналогією” із власним сенсом. Експлікація даного терміна вимагає звернення до змістовного аспекту іншості.

Взагалі, проблема Іншого є конкретизацією ширшої та більш давньої філософської проблеми, яку маємо вже у Платоновому “Парменіді” (йдеться про співвідношення “цього” та “іншого”). Але в контексті феноменології та діалогічної філософії проблема набула антропологічного та соціального забарвлення. Тому доречно говорити про Іншого як іншу *особу*, іншу людину. Наступним кроком на шляху прояснення змістовного значення Іншого є відповідь на запитання: ким є Інший – Іншим Я, взагалі не Я чи таким, що відрізняється і від першого, і від другого.

Логіка підказує: “Інший” (лат. “alter” – “один (другий) з двох”, “другий (=secundus)”) теж є особою, тобто Іншим Я, оскільки я – це насамперед Я (якщо не брати до уваги суто психоаналітичні труднощі визначення сутності феномена “Я”). Проте, впевненість у цьому стає хиткою, коли ми ставимо запитання: “Як Я зустрічає Іншого?”. Воно стало особливо проблемним для деяких представників феноменологічного напрямку (зокрема, для Е. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, М. Шелера, А. Шюца тощо), тоді як для діалогічної філософії така проблема не є актуальною, оскільки в її розумінні керівним є не Я та не Інший, а Зустріч між ними, яка й визначає сутність Іншого.

У контексті ж феноменологічного бачення, коли Інший постає як феномен в полі “зору” Я, проблемним стає питання встановлення відповідності між видимим оку *тілом*

Іншого та його невидимим внутрішнім центром. Справді, ми завжди зіштовхуємося передусім із тілесними проявами Іншого й лише інтуїтивно-емпатично робимо висновок про подібність внутрішнього світу Я та внутрішнього світу Іншого, або, в крайньому випадку, виводимо “за аналогією” внутрішнє Я Іншого. В обох випадках існування Іншого як особи, як Я, відмінного від “мого” Я, є лише ймовірним, оскільки в першому випадку ми здійснюємо *власну інтерпретацію* жестів Іншого, довільно перетворюючи їх, як зауважує М. Шелер, із *наслідку* існування Іншого в *доказ* його існування [8; с. 160], а в другому випадкові, як в Е. Гуссерля, висновок про існування alter ego робиться на підставі серії теоретичних процедур свідомості, котрі ігнорують, наприклад, статевої відмінності (Інше Я-жінку не можна вивести “за аналогією” з Я-чоловіком), відмінності між власними *кінестетичними* відчуттями (ми відчуваємо власне тіло “зсередини”) та *оптичними* феноменами, в яких переживаємо жести Іншого (сприймаємо Іншого “ззовні”) тощо. Потрібно брати до уваги позицію М. Шелера, що “віра в існування alter egos не ґрунтується на актах теоретичного пізнання” [8; с. 158], й, окрім того, його заперечення позиції тих феноменологів, які твердять, що “всіляке пізнання конкретної іншої особи оперте на сприйманні її тілесної діяльності”, оскільки то “лише одне із джерел мого пізнання Інших і взагалі не найважливіше” [8; с. 159]. Справді, можна твердити про знаки, які вказують на існування Іншого Я (твори мистецтва, побут, техніка тощо, створені “кимось Іншим”, письмо Іншого, що виражає зрозумілу нам думку, врешті-решт, мовлення, яке звернуто до нас і багато подібного). З іншого ж боку, неможливо ігнорувати аспект тілесності.

Отже, при вирішенні питання про зміст Іншого слід орієнтуватися на позицію, яка вимагає не зводити Іншого ні до Іншого Я, ні до Не-Я взагалі; Іншого ми визначаємо як власне Іншого не на підставі сприймання його тіла, чи його Душі, чи його Самості, чи його Его, а на підставі “тотальності, неподільної на об’єкти зовнішніх та внутрішніх переживань” [8; с.163].

Описуване стосується і аспекту генетичного. При визначенні сутності Іншого його вважають або таким же як Я, але *іншим*, або цілком відмінним від Я (інакше кажучи, тоді Інший межує з Чужим, який не входить до діалектики Я та Іншого). Проблему кожен із напрямків теоретизування Іншого намагається вирішити по-своєму. Потрібно відзначити: навіть в межах одного напрямку часто бракує узгодженості позицій дослідників. Наприклад, Е. Гуссерль у “Картезіанських медитаціях” зосереджує увагу на конституюванні *сенсу* Іншого в межах Я, тоді як А. Шюц критикує його з тієї позиції, що будь-яке Я приходить у світ, де вже наявні багато реальних Інших.

Взагалі, в кожній інтерпретації Іншого – феноменологічній чи діалогічній – є свої внутрішні суперечності стосовно генетичного аспекту. У феноменології: з одного боку, з погляду конституювання Інший є гомогенним із Я, його сенс постає в межах досвіду чужості, який належить Я (саме тому феноменології (особливо в її гуссерлівському варіанті) закидають соліпсистські мотиви: є лише Я, а все решта – в тому числі й Інший – це лише творіння Я); з іншого ж боку, з погляду етики, дослідники феноменологічного Іншого (в тому числі представники діалогіки) констатують гетерогенність Іншого, його цілковиту відмежованість від Я, його субстанційну чужість, називаючи спільноту феноменологічно інтерпретованих індивідів анонімним, атомарним суспільством. Подібні суперечності спостерігаємо в діалогічній інтерпретації Іншого: з одного боку, з погляду “конституювання” Інший не виводиться з Я, є гетерогенним (особливо наполягає на цілковитій

відмінності Іншого Е. Левінас, утверджуючи субстанційного Іншого, “інакшість якого утримується відносно буття” [9; с. 116] і який принципово відрізняється від Іншого як протилежного “тотожному” й такого, що в “тотожному” знімається); з іншого ж боку, з погляду етики повернення до першопочаткової єдності Я і Ти (особливо яскраво – у М. Бубера) Інший є гомогенним з Я, мусить перебувати в єдності з Я заради збереження власної сутності.

Спроби психоаналізу (зокрема, Ж. Лакана) демонструють зовсім відмінний підхід: первинним вважається Інший, у зустрічах з яким формуються Я; звідси походить формула “Я – це Інший”.

Тому у такому аспекті більше запитань, аніж відповідей. Можливо, вирішення можна знайти на шляху інтерпретації Іншого як складного утворення в структурному плані. Йдеться, передусім, про розрізнення двох Інших: “Іншого-в-мені” (як структури “моєї” свідомості) та реального емпіричного Іншого, який актуалізує структуру в “мені”. Найбільше це виявляється у психоаналітичних концепціях Ж. Дельоза та Ж. Лакана (хоча Ж. Дельоз звертався і до праці Ж.-П. Сартра “Буття і Ніщо”). Для обох психоаналітиків характерним є розрізнення (хоч і на різних підставах) Іншого як реального субстанційного утворення поза мною (“Інший з великої букви” у Ж. Лакана, “конкретний інший” у Ж. Дельоза) та Іншого як утворення всередині моєї власної свідомості (“інший з маленької букви (a=autre), який і є моє власне Я” [10; с. 338] у Ж. Лакана, “Інший як абсолютна апіорна структура перцептивного поля” в Ж. Дельоза). Теорія двох Інших, згідно з якою емпіричний Інший активізує структуру всередині Я, і, отже, – через структуру – є умовою пізнання (в тому числі – і самопізнання) для Я, пояснює відомий феномен “чогось не від мене в мені самому”, а також є спробою встановити, хто – Інший чи Я – є первинним для людини. Можливий варіант відповіді на запитання: твердити про первинність одного чи другого є недоречним, оскільки Я формується у постійних зустрічах з Іншим емпіричним, але вже “перша” зустріч з ним означає, що емпіричний Інший активізує структуру “Іншого-в-мені”, яка вже наявна в Я, становлячи його невід’ємну частину.

Коли йдеться про структурний аспект Іншого, то мається на увазі ще й питання (не)однорідності Іншого. Тобто, в конкретній ситуації Інший виступає відносно Я (і до людини загалом) у різних своїх іпостасях, виконуючи різні функції. Щодня натрапляючи на безліч Інших, ми підсвідомо ставимося до кожного з них по-різному. Можна говорити про певні ступені контакту між людьми, кожен з яких відзначається власним образом Іншого. Аналізуючи теоретичні побудови феноменологів, представників діалогічної та комунікативної філософії, виділимо такі найпростіші стадії контакту між Я та Іншим:

1. Стадія, що передує будь-якому реальному контакту. Ми приходимо у світ, в якому наявні Інші, живемо в суспільстві, більшість членів якого не знаємо та не маємо з ними будь-якого безпосереднього зв’язку. Людина просто знає про існування Інших, але до самого факту ставиться байдуже.

2. Стадія першої зустрічі з Іншим. Якщо рухатися за міркуваннями Х. Ортеги-і-Гассета і Ж.-П. Сартра, то це – стадія Погляду, зустрічі Поглядів (Погляд слід розуміти широко – як взагалі будь-який чуттєвий контакт). У такому разі Інший спочатку виступає як Чужий, навіть небажаний, а байдужість до нього може перейти у конфлікт, оскільки на стадії першої зустрічі через відсутність знань про даного Іншого, він є “вже за визначенням, за самою суттю своєю, - небезпечний” [7; с. 369].

3. Стадія, коли людина ризикнула звернутися до даного Іншого або ж відповісти на його звернення. Це – стадія мовлення; вона передбачає наявність певної “спільної території” між Я та Іншим. Звернення та отримана на нього відповідь означають: Інший виступає у формі Іншого Я, яке володіє набором характеристик та прав, притаманних Я. У контексті суспільних стосунків, про котрі можна говорити, починаючи з цієї стадії, чи не найголовнішою характеристикою Іншого (як і Я) виступає його свобода (що водночас є правом Іншого та Я). Причому свобода обов’язково виступає в парі з відповідальністю: звернутися чи відповісти означає взяти на себе відповідальність за свої слова (звідси – й корелятивність “відповіді” та “відповідальності”).

4. Стадія, що йменується “Діалогом” у діалогічній філософії або ж “комунікацією” в розумінні німецької практичної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас). “Діалог” та “комунікацію” важко звести до спільного знаменника – переважно через їхнє різне призначення. Тому коли твердиться, що на даній стадії Інший виступає як Ти, то йдеться, скоріше, про “діалогічні” відносини, метою яких є певна єдність штучно роз’єднаних індивідів. Стосовно “комунікації” слід говорити про консенсус як мету, тобто досягнення певної згоди, причому такої, котра поширювалася б не лише на Іншого, а й на будь-якого Третього, якого не залучили до такого “комунікативного акту”, але наслідки якого стосуються і його.

Підводячи підсумки, слід сказати таке. Розмежування між “Іншим”, “Ти” тощо є суттєвим у двох випадках: коли йдеться про приналежність того чи іншого терміна до певної традиції або коли потрібно підкреслити, ким в даній ситуації виступає Інший щодо Я – Чужим, Іншим Я, Ти чи Третім. Необхідно розрізняти Іншого реального та Іншого як структуру власної свідомості Я. Щодо першого не слід вживати позначення “Інше Я”, оскільки наявність в іншій особі Я можна тільки припускати. Стосовно Іншого-в-мені, наявність якого свідчить про необхідну діалогічну природу свідомості, можна вживати позначення “Інше Я”, оскільки така структура з необхідністю належить до сутності Я, не є трансцендентною, може бути пізнаною в акті самосвідомості. Отже, відповідь на вихідне запитання про сутність Іншого може бути такою: Інший – це складне за структурою та за проявами іманентно-трансцендентне утворення, носієм якого є кожне Я.

1. Theunissen M. *The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Vuber*. Cambridge, London, 1984. 2. Соколов Б.Г. *Ничто иное // Метафизические исследования. Статус иного*. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 97 – 105. 3. Шпарага О.Н. *Другой и чужое: проблема перевода и интерпретации // Топос*. – 2001. – № 1(4). – С. 76 – 78. 4. Гуссерль Э. *Картезианские медитации // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога*. – Минск, 1997. – С. 45 – 99. 5. Вальденфельс Б. *Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии*. – Минск, 1998. – С. 9 – 19. 6. Майборода Д.В. *Отрицательный ответ: диалогическая конструкция и реальность – Ты или Другой // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии*. – Минск, 1998. – С. 238 – 242. 7. Ортега-и-Гассет Х. *“Дегуманизация искусства” и другие работы*. – М., 1991. 8. Schutz A. *Collected papers. The Hague, 1962*. – Vol. 1. 9. Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. – СПб., 1998. 10. Лакан Ж. *Семинары. Книга II: “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. – М., 1999.